

EL IDEALISMO CARTESIANO

Pilar López de Santa María. Universidad de Sevilla

Resumen: La fundamentación cartesiana del conocimiento en la subjetividad implica el establecimiento de un idealismo gnoseológico. Ese idealismo no se desarrolla en Descartes debido a que en su filosofía se mantiene un residuo del realismo metafísico. A este respecto, la noción cartesiana de la sustancia expresaría la absolutización idealista de la experiencia desde el punto de vista de una metafísica realista.

Abstract: The Cartesian foundation of knowledge on subjectivity implies setting up a gnosological idealism. This idealism is not developed by Descartes because his philosophy retains a rest of metaphysical realism. In this respect, Descartes' notion of substance would express the idealist absolutization of experience from the point of view of a realist metaphysics.

Hablar del giro gnoseológico que experimenta la filosofía a partir de Descartes es algo ya tópico, del mismo modo que lo es el referirse a la inversión que sufren las relaciones entre pensamiento y ser en la época moderna. El realismo gnoseológico imperante en la filosofía medieval deja paso a una filosofía de la inmanencia en virtud de la cual el conocimiento encuentra su fundamentación última en la subjetividad cognoscente. Puede decirse que en la época moderna el descubrimiento de la subjetividad va aparejado con la conciencia del carácter circular del realismo: para el filósofo moderno el objeto no puede constituir el elemento fundante de la relación cognoscitiva porque el ser no aparece ya como un dato originario del conocimiento. Por consiguiente, el intento de fundamentar el conocimiento sobre el objeto implica una *petitio principii*; pues pretender adecuar la relación cognoscitiva según el paradigma del objeto presupone tenerlo como dado de antemano y, en consecuencia, conocer el objeto antes de conocerlo. Así pues, la concepción realista de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* resulta inviable desde el momento en que asume como primariamente dado justo aquello que hay que garantizar, el objeto (*res*), con lo que la aplicación del criterio de adecuación exige la existencia de la adecuación misma.

Se plantea así la siguiente paradoja: si el conocimiento ha de ser objetivo, entonces el objeto no puede constituir el criterio último del conocimiento, ya que el criterio tiene que ser siempre independiente y previo a aquello de lo que es criterio. La única salida que entonces queda es la que efectivamente adopta el pensamiento moderno: fundamentar la objetividad del conocimiento en la subjetividad cognoscente. El sujeto se convierte así en el factor prioritario y determinante de la relación cognoscitiva; él es el *datum* originario que dicta las leyes del conocimiento e impone al objeto las estructuras a las que se debe acomodar. El concepto de realidad como criterio de verdad del conocimiento queda sustituido por el concepto de evidencia y, de este modo, se consuma la disolución del realismo y la inversión de las relaciones entre pensamiento y ser que abrirá el camino del idealismo. Con ello, quedan también invertidas las relaciones entre teoría del conocimiento y metafísica: en la misma medida en que el objeto depende del sujeto, las estructuras del ser se harán depender de las estructuras de la conciencia.

Ahora bien, esta nueva fundamentación del conocimiento lleva consigo una nueva concepción del objeto: éste no es ya la *res* del realismo, la cosa en sí independiente del conocimiento, sino la «cosa en mí», que es, en último término, una producción del entendimiento puro. Lo que el entendimiento conoce no son ya cosas sino ideas, es decir, modificaciones de la propia subjetividad. De este modo, el tránsito del *ens* al *verum* se completa finalmente con el paso del *verum* al *factum*. Como observa Lukács, «partiendo de la duda metódica, del *cogito ergo sum* de Descartes, pasando por Hobbes, Spinoza y Leibniz, hay aquí un camino de desarrollo rectilíneo cuyo motivo decisivo, presente en múltiples variaciones, es la idea de que el objeto del conocimiento puede ser conocido por nosotros porque y en la medida en que ha sido producido por nosotros mismos.»¹

Pero, al mismo tiempo, el carácter productivo del entendimiento con respecto al objeto queda limitado al dominio de la conciencia, ya que no existe todavía una intuición originaria análoga a la que defenderán después los idealistas alemanes, en virtud de la cual la posición del objeto en el pensamiento significa también su posición

¹ G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, p. 155, trad. de M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1975

en la realidad. De ahí que esa absorción del objeto en el dominio de la subjetividad nos presente, en términos inversos, la misma circularidad que aparecía en el realismo. Porque, en efecto, si la objetividad no puede ser criterio de sí misma tampoco puede serlo la subjetividad. El pensamiento no puede representar garantía alguna de un objeto que es producción suya. Se hace preciso entonces salir de la subjetividad para encontrar un criterio del conocimiento, pero al mismo tiempo es imposible desandar en camino recorrido para volver a caer en la *petitio principii* realista. La opción que queda es, pues, buscar la objetividad en la propia subjetividad cognoscente, es decir, tratar de hallar un objeto de conocimiento que, al tiempo que es «cosa en mí» en el sentido antes indicado, sea también «cosa en sí», posición absoluta en la existencia y, por consiguiente (teniendo en cuenta que nos encontramos aún dentro de una ontología realista), sustancia.

Aquí es precisamente donde encuentra su lugar el *cogito* cartesiano; el *cogito* es, en efecto, la única idea privilegiada que lleva en sí misma la garantía de su verdad. Su posición dentro de la argumentación cartesiana puede considerarse, a este respecto, análoga a la de la idea de Dios dentro del argumento ontológico. El *cogito* es la única verdad que no necesita criterio o, mejor, que es criterio de sí misma porque es al mismo tiempo subjetiva y objetiva. En el *cogito* el pensamiento se presenta simultáneamente como autoproducción —*cogitatio*— y como posición absoluta en la existencia, esto es, como *res cogitans*. Se produce así una curiosa transmutación de sujeto y objeto: el objeto del *cogito* aparece como una producción de la conciencia —como pensamiento— y, por lo tanto, como una forma de la subjetividad. Mientras que, por su parte, la conciencia se presenta como principio productor y, en la misma medida, como existencia y como objeto. De este modo, en el *cogito* los lados subjetivo y objetivo de la relación cognoscitiva presente en la autoconciencia se convierten mutuamente y cada uno de ellos se constituye en criterio del otro. Por eso el *cogito* es la única verdad que resiste frente a toda duda: porque su objeto, aun siendo una producción del entendimiento, no es sólo eso o no lo es del todo, sino que implica un «en sí», un criterio independiente de la subjetividad.

De esta forma puede explicarse también el carácter absoluto que adquiere la posición del pensamiento en la existencia; en otras palabras, podemos ver por qué el pensamiento que aquí aparece no

se limita a ser *cogitans* sino que es, además, *res*, sustancia. A primera vista, parece que el *cogito* no tendría por qué manifestar nada más que una existencia discontinua, un yo humeano que existe única y exclusivamente mientras permanece su acto de pensar. Así parece sugerirlo la formulación del *cogito* que aparece en las *Meditaciones metafísicas*, donde se lee: «Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, mientras está siendo pronunciada o concebida por mi espíritu.»² Aquí parece como si la verdad de la propia existencia dependiese de la percepción actual y el yo sólo tuviese garantizado su ser en el momento en que piensa. Pero, por otro lado, ese «necesariamente verdadera» no puede depender del «mientras»; es decir, el carácter de necesidad lógica que tiene el *cogito* no puede estar en función de una percepción momentánea y contingente. Una vez establecida, la verdad de la propia existencia debe ser necesaria porque lo que en el *cogito* se manifiesta no es un *fenómeno* del pensamiento sino una *sustancia pensante*.

El carácter absoluto del *cogito* en cuanto verdad primera y fundamental exige un modo de existencia absoluto, es decir, sustancial. Y de ahí que Descartes, una vez establecida la existencia del yo, pase inmediatamente a dictaminar la naturaleza sustancial de ese yo: yo soy «una cosa que piensa», *res cogitans*³. Asistimos aquí al tránsito de la conciencia a la sustancia, del sujeto cognoscente al sujeto óptico. Esto no es ni más ni menos que la hipóstasis del «yo pienso» que Kant criticó detenidamente en los Paralogismos de la Razón pura. Una hipóstasis que no por ilegítima deja de ser comprensible, si consideramos que, para una mentalidad racionalista como la de Descartes, hay una perfecta correspondencia entre pensamiento y ser, de modo que lo que es conocido con independencia de cualquier otra verdad deberá también existir con independencia de cualquier otro ser; pero, sobre todo, la hipóstasis del pensamiento se entiende teniendo en cuenta (según intentaré aquí mostrar) que la concepción cartesiana de la sustancia tiene un fundamento gnoseológico y está en último término elaborada a partir del «yo pienso».

² R. DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, II, p. 25. 11-13, en *Oeuvres*, vol. VII, ed. de Ch. Adam y P. Tannery, Paris, Vrin, 1983

³ Cf. *Ibid.*, II, p. 28, 20

La autoproducción del pensamiento supone la sustantivación del acto de pensar en dos sentidos: por un lado, en tanto que *suppositum* o en tanto que agente y principio de la producción que se pone a sí mismo en un acto libre; por otro lado, como *positum*, esto es, como lo que se ha producido, a saber, el pensamiento que, en virtud de su propio acto absoluto, ha quedado instalado de forma absoluta en la existencia.

Pero ser *res cogitans* significa para Descartes ser «una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es pensar.»⁴ A partir de aquí puede apreciarse claramente hasta dónde llega el carácter absoluto de la *res cogitans* cartesiana: el *cogito* nos presenta un pensamiento que se constituye, en tanto que pensamiento, con total independencia de cualquier otra cosa; la suya es una verdad plenamente autosuficiente hasta el punto de que, a diferencia de las demás ideas claras y distintas, no precisa de la garantía divina. Pero entonces el pensamiento también deberá constituirse con la misma independencia en tanto que existencia. Dicho de otro modo: la *res cogitans* deberá tener un ser tan absoluto e independiente como el acto de pensamiento en el que ha quedado constituida. Pues una sustancia que tiene como esencia el pensamiento absoluto, deberá ser una sustancia absoluta. La existencia pensante que es absoluta en cuanto pensamiento no puede ser relativa en su modo de existir.

Más aún: una sustancia cuya existencia se presenta como idéntica con su pensamiento y cuya esencia es el pensar es una sustancia en la que esencia y existencia se identifican. En efecto, la *res cogitans* es el pensamiento que existe por el mero hecho de ser pensado y para el que no hay diferencia entre pensar y ser. La autoposición del pensamiento en el *cogito* resulta así una autoposición en el sentido más fuerte del término, comparable con la posición del Yo absoluto en el primer momento dialéctico de Fichte. En ella la existencia viene dada juntamente con la esencia. Se trata del pensamiento que se piensa a sí mismo como pensamiento y que, en cuanto tal, se piensa a la vez como existente.

Así pues, la índole absoluta que exige el *cogito* para la *res cogitans* no es la que podríamos denominar «absolutidad relativa» de la sustancia sino la de la sustancia absoluta. Pero pasemos ahora a examinar en qué consiste para Descartes la sustancia. El concepto

⁴ R. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, p. 33, 4-5, en *Oeuvres*, vol. VI de la ed. cit.

cartesiano de la sustancia constituye, como es sabido, uno de los núcleos fundamentales, no sólo de la metafísica de Descartes, sino también del desarrollo posterior de la metafísica moderna. Dicho concepto representa uno de los supuestos fundamentales de los que se deriva el dualismo antropológico moderno, que tantos quebraderos de cabeza ha dado a la filosofía. Y, por otra parte, la sustancia cartesiana es considerada también como un antecedente directo del monismo de Spinoza.

A partir de todo lo expuesto anteriormente, no resulta muy difícil adivinar cuál va a ser la concepción cartesiana de la sustancia: «Por sustancia —dice Descartes— no podemos entender otra cosa que lo que existe de tal forma que no tiene necesidad sino de sí mismo para existir.»⁵ Esta sola definición bastaría como declaración explícita de panteísmo, si no fuera porque Descartes se ocupa inmediatamente de matizar su sentido: hablando estrictamente, sólo Dios puede existir de ese modo; las cosas creadas son sustancias en la medida en que pueden existir sin las otras y sólo necesitan del concurso de Dios para venir a la existencia y mantenerse en ella. Así formulada, esta definición no difiere en lo esencial del concepto tomista de la sustancia que prevalece en la Escolástica. Para Tomás que Aquino, en efecto, la sustancia es «un ser que subsiste por sí»⁶. Y también él, al igual que Descartes, se ocupa de distinguir los sentidos de ese «subsistir por sí», según se refiera a Dios o a las criaturas.

Podemos decir entonces que el concepto cartesiano de la sustancia no supone en sí mismo novedad alguna con respecto al de la tradición medieval. Pero aquí ocurre algo análogo a lo que acontece con la idea cartesiana del método: como apunta Cassirer, la idea de método es durante el Renacimiento un tópico que encubre lo más diversos contenidos y que aparece en diversos autores, desde Bacon hasta Giordano Bruno; de modo que lo que otorga a Descartes el título de fundador de la filosofía moderna no sería tanto el haber colocado a la cabeza de su especulación la idea del método, como el

⁵ R. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, I, LI, p. 24, 21-24, en *Oeuvres*, vol. VIII-1 de la ed. cit.: «*Per substantiam nihil alio intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.*»

⁶ T. DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia 3, 5 ad 1, Madrid, BAC, 1955: «*Substantia enim est ens per se subsistens.*»

haber asignado a éste una nueva función ⁷. De manera semejante, podemos decir que Descartes no aporta ninguna concepción original de la sustancia; pero lo que sí es nuevo en él es el contexto en el que aquella concepción se inscribe y las bases gnoseológicas en las que se fundamenta. Por lo que cabría afirmar que es en ese contexto y esas bases, y no en el concepto de sustancia tomado en sentido literal, donde Spinoza encuentra el apoyo que necesita para convertir la «perseidad» de la sustancia en aseidad y llegar a su monismo panteísta.

Tomando de nuevo la definición del Aquinate, podríamos decir que la novedad de Descartes con respecto a sus predecesores consiste en hacer mayor hincapié en el «por sí» que en el subsistir de la sustancia. Desde este punto de vista, la definición cartesiana de la sustancia propone como característica definitoria de la misma la autosuficiencia, y no ya la subsistencia, tal y como ocurría en Aristóteles y en el mismo Tomás de Aquino. La definición aristotélica de la sustancia como sujeto último de la predicación⁸ nos presentaba como elemento fundamental de aquélla la subsistencia en el sentido literal del término, esto es, el «estar por debajo» o ser soporte de accidentes. Esto, naturalmente, tiene como consecuencia el que la sustancia sea *per se*, esto es, que no necesite a su vez de un soporte en el que radicar. Sin embargo, en Descartes la independencia existencial no es un rasgo secundario de la sustancia sino su característica prioritaria y fundamental. La diferencia entre una postura y otra estriba en las premisas de que ambos parten: Aristóteles elabora su concepto de la sustancia a partir de su lógica de las categorías; Descartes lo hace a partir de su teoría del conocimiento y tras un largo proceso de fundamentación del mismo.

Pues bien: resulta llamativo, incluso se diría que sospechoso, el que Descartes considere como elemento definitorio de la sustancia precisamente aquello que caracterizaba el *cogito* y la *res cogitans*: la autosuficiencia. El *cogito* es, como hemos visto, la verdad autosuficiente por antonomasia y que es garante de sí misma; y la *res cogitans* es el pensamiento instalado en la existencia con independencia

⁷ Cf. E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, vol. I, pp. 447-448, trad. de W. Roces, Méjico, FCE, 1986 (4)

⁸ Cf. ARISTOTELES, *Metafísica* I. V, 1017b, ed. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1970

de cualquier otra cosa y de una forma absoluta. Por consiguiente, no resulta excesivamente aventurado el suponer que, cuando Descartes establece su concepto de sustancia, lo hace a partir del modelo de la *res cogitans* y, en último término, del *cogito*. La autonomía de la sustancia sería entonces una transposición óptica de la autonomía gnoseológica del *cogito* y ambas vendrían a unificarse en la *res cogitans* como aquello que es, simultáneamente, lo primero conocido y lo primero constituido en la existencia. Así, la sustancia pensante representaría también la identidad de pensamiento y ser, a la vez que la síntesis de subjetividad y objetividad. Desde este punto de vista, la *res cogitans* puede considerarse el ejemplo por excelencia de lo que luego Spinoza propugnará como identidad de *ordo rerum* y *ordo idearum*, pero también de lo que Hegel llamará identidad de lo real y lo racional.

De este modo quedan también establecidos los elementos necesarios para que Spinoza desarrolle su monismo. Pero lo importante aquí es que, si mi interpretación es correcta, Spinoza no deriva el panteísmo del concepto cartesiano de sustancia en el sentido estricto sino más bien de la carga gnoseológica que ese concepto arrastra dentro del pensamiento de Descartes. En otras palabras: si en algún lugar de la filosofía cartesiana podemos encontrar el germen del panteísmo de Spinoza, es justamente en el *cogito* y la *res cogitans*. La tarea de Spinoza será, por su parte, la de explicitar en su concepción de la sustancia aquella carga que se encontraba implícita en Descartes. Y así, Spinoza formula una definición de la sustancia que, siendo semejante a la cartesiana desde el punto de vista ontológico, queda completada por una cláusula gnoseológica: «Por sustancia entiendo —dice Spinoza— aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.»⁹ Pero el ser en sí y concebirse por sí era lo propio de la *res cogitans* en Descartes; y, aunque quedan todavía algunos pasos —pasos que Descartes no llega a dar— para convertir esa *res cogitans* en un *Deus sive Natura*, las bases han quedado ya establecidas desde la posición misma del *cogito*.

Así pues, el *cogito* abre ya desde sus inicios el camino del panteísmo de Spinoza y, con él, el del idealismo. Pues es bien sabido que Spinoza constituye uno de los principales puntos de arranque

⁹ B. SPINOZA, *Ética*, I, df. 3, p. 50, ed. de V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980

del idealismo hegeliano. Hegel advierte la insuficiencia del Absoluto-sustancia de Spinoza y lo convierte en un Absoluto que es también sujeto. Pero el sujeto absoluto aparecía ya en Descartes. Podemos, pues, decir que en la filosofía cartesiana se encuentran ya las piezas del rompecabezas, al menos las más importantes. Sólo falta que llegue Kant para ponerlas en orden y dar así vía libre al idealismo.

Podríamos calificar el sistema cartesiano como un idealismo inconcluso en el que el desarrollo de una gnoseología de corte ya netamente idealista queda frustrado por una ontología que está aún gravada por el realismo. A nivel gnoseológico, Descartes intenta superar la paradoja del realismo mediante la inversión de la relaciones entre pensamiento y ser, y la fundamentación del ser en el pensamiento. El resultado es una subjetividad que, por ser criterio de ella misma, es absoluta; una subjetividad que no puede ya admitir más «en sí» que el suyo propio y que sólo puede fundamentar el objeto en la medida en que ese objeto pasa a formar parte de ella como «cosa en mí».

Pero, al mismo tiempo, Descartes no termina de librarse de la ontología realista que asume un mundo de cosas en sí como responsable último de la verdad del conocimiento. De ahí que concurra en su sistema una duplicidad de objetos: el objeto inmediato o «cosa en mí» —la *cogitatio*— y la cosa en sí que trasciende la subjetividad. Es precisamente este residuo realista el que impide que el *verum* se convierta definitivamente en el *factum* y que el principio de inmanencia desemboque aquí en el idealismo; y él es también el que, en buena medida, invalida las premisas idealistas de la gnoseología cartesiana y su fundamentación del conocimiento. Pues la subjetividad que al principio se proclamaba como absoluta termina siendo incapaz de fundamentar la objetividad, ya que queda un ámbito de objetividad que ella no ha asumido: el ámbito de las cosas en sí. A Descartes sólo le resta, pues, una opción: o permanecer encerrado para siempre en la certeza absoluta de la propia existencia absoluta; o bien intentar salir de la subjetividad para acceder al dominio de la objetividad que el realismo ha vedado al sujeto. Ello, por supuesto, a costa de privar a la subjetividad de su carácter absoluto, y de reconocer finalmente que ni la propia existencia ni el propio pensamiento eran tan autosuficientes como parecían.

En conclusión: la fundamentación cartesiana del conocimiento en la subjetividad supone el establecimiento implícito de las tesis del idealismo que el posterior desarrollo de la filosofía se encargará de explicitar. En Descartes concurren dos de los motivos fundamentales del idealismo, a saber: la formulación de un modelo ontológico derivado a partir de las estructuras de la experiencia; y la absolutización de la experiencia que, sin embargo, se efectúa todavía desde coordenadas realistas, como sustancia pensante. Expresión de estos dos elementos idealistas es la concepción cartesiana de la sustancia con la carga gnoseológica que conlleva. La sustancia cartesiana se configura según el modelo del *cogito* y es al mismo tiempo la traducción óptica del carácter absoluto de la experiencia que, no obstante, al tratarse de una traducción en términos de realismo, termina invalidando las premisas idealistas que traduce. Así pues, la sustancia cartesiana sería a la vez el reflejo y la refutación de idealismo originario del sistema. Según ello, cabría dar plenamente la razón a las palabras de Cassirer con las que concluyo: «El absolutismo de su *concepto de verdad* le conduce al absolutismo del *concepto de ser*: por donde hasta el punto en que falla la *consecuencia* idealista de su pensamiento, sigue brillando, claro y diáfano, el *motivo* idealista de su sistema.»¹⁰

¹⁰ E. CASSIRER, *op. cit.*, I, p. 501